

暗黙知と自然法，そしてハイエク

駒 城 鎮 一

すべて見えるものは見えないものに纏われている。聞こえるものは聞こえないものに纏われている。感じられるものは感じられないものに纏われている。そうであれば，考えられるものは考えられないものに纏われているはずだ。

(ノヴァーリス)

目 次

1. いくつかたへ
2. 深淵
3. 生活の作法 (usage de la vie) と生活世界
4. 生活世界のアプリオリ，あるいは暗黙知 (ポラニー) と自然法
5. 「抽象的なものの優位」(ハイエク) と自然法

1. いくつかたへ⁽¹⁾

なにゆえに法が存在するのか。人間が存在するからである。なにゆえに人間が存在するのか。回答が大きくわかるのは言うまでもないが，宇宙論に類比させて考えれば人間原理 (Anthropic Principle) に行き着く。人間原理とは，

この宇宙はなにゆえに、現に見られるとおりに存在するのか。なにゆえに、われわれ人間が存在する宇宙は現に在るとおりであって、これとは異なる宇宙ではないのかを説明しようとするものである。

人間原理には強弱二つの種類がある。弱い人間原理 (Weak Anthropic Principle) は、空間的そして（もしくはあるいは）時間的に、大きいまたは無限の宇宙のなかで、知的生命の発展に必要な条件を備えているのは空間的・時間的に局限されたいくつかの領域だけであると主張する。要約すれば、人間がこの宇宙に存在するというのが、宇宙が現に在る姿で存在することの認識根拠である、というのが弱い人間原理である。たとえば、ビッグバンがなぜ約137億年前に起きたのかの説明根拠は、知的生命が進化するのにそれだけの時間がかかるから、である。ゆえに、現にわれわれ人間がこの宇宙に存在していることが、宇宙が現に在る姿で存在していることの最大の認識根拠である。したがって、現にわれわれ人間が存在していなければ宇宙は存在していない。ゆえに、宇宙が現に在る姿で存在しているのは、われわれ人間が存在しているからである。これに対して、強い人間原理 (Strong Anthropic Principle) は、宇宙はその歴史のある段階で、その宇宙内で生命が発生することを許容するような固有性を持たなければならないことを主張する。

「あなたのからだは、 10^{28} 乗個のほどの原子でできている」⁽²⁾とカール・セーガンは次のようににつづける。「100億の10億倍の、そのまた10億倍もの原子の集合体が、原子の進化について考え、ついに意識を持つに至った長い旅のあとをたどっている。・・・時間的には永遠、空間的には無限の、その宇宙から私たちは生まれてきた」⁽³⁾。すなわち、「僕らは星のかげら」⁽⁴⁾なのであり、「私たちは何から何まで宇宙の産物であり、究極の謎の生きた記憶である。私たちは歩く塵、意識をもった星くず」⁽⁵⁾である。

人間原理は、いわゆる人間中心主義のことではない。人間原理は、次のことを重視する考え方である。

人間存在は、人の身体と呼ばれる特殊なハードウェアによって作動するよ

うに設計され、そのデータをDNA分子と呼ばれる装置および神経細胞という非常に特殊なタイプのデータ記憶装置のなかにそのデータをコードするプログラムである。人間存在の本質は身体ではなくて身体をコントロールするプログラムである。つまりわれわれは、身体をコントロールするプログラムを靈魂という宗教的概念と同一視さしてもよからう。というのは、両者は人間にふさわしい個性の根幹をなす非物質的実体であると定義されるからである。それどころか、靈魂をあるタイプのプログラムであると定義することは、靈魂を「身体の活動の形相〔形式〕」と定義するアリストテレスとアクィナスと多くの点で共通しているのである⁽⁶⁾。

このように人間存在の本質は身体ではなくてプログラムであるとするならば、ハイエクの次のような考え方も同様の文脈上にあると言える。

われわれが精神と呼ぶ秩序は、したがって、物理的な宇宙——われわれ自身もその一部である——の特殊な部分に行きわたっている秩序である。それは、われわれが物理的な宇宙の秩序を知るのとは異なる方法で「知る」秩序である。ここでわれわれが試みたことは、われわれの周囲に見出すことを学んできた規則性と同種のものが、原則的には、われわれの精神を構成するような秩序をも作りあげ得ることを示すことである⁽⁷⁾。

ハイエクによれば、法律家が法的秩序においてなおも学ばなければならないのは、「〈感じられるが論理的には考えられない〉ことは、〈感じる〉という言葉が示唆するような情動の問題ではなく、それは意識的ではないけれども、情動的な諸過程よりも知的な諸過程とより多く共通する諸過程によって決定されている」⁽⁸⁾ということであり、そのように在る世界のことである。それはマイケル・ポラニーが明らかにした事実、すなわち「人間の知識について再考するときの私の出発点は、我々は語ることができるより多くのことを知ることができる、という事実」⁽⁹⁾に基づいている。

そして、「精神とは推論の法則に従って徐々に展開していく一つの記号である」⁽¹⁰⁾ (5.313) と考えるパースの哲学的センチメンタリズムによれば、本能

と理性とはお互いを向上させるためにいかに影響を及ぼし合うべきかを示す。諸本能、諸センチメント、フィーリングの諸習慣は、われわれが世界において行為する際に依拠するわれわれの靈魂の深くで確かな実体である。すなわち「認知とは〔靈魂の〕表面にすぎず、それに対して外部であるものとのその接触の場所である」(1.628)。理性とは人間存在の「表面的薄膜」であり、本能とは人間生命の「もっとも深い情動的なばね」である(1.673)。本能は「その活力の充実度に比例してゆっくりとした」或る割合で生長し発展することができる(1.648)。本能の発展は理性の発展(経験からの展開)と同じ性質のものであり、「認知の道具性を通して生ずる。靈魂のより深い諸部分はその表面を通してもっぱら到達され得る」(1.648)。

哲学的センチメンタリズムは、いかにして一個人が何らの数学あるいは推論の理論もなしに、彼あるいは彼女の自らの生き残り、成功、賢明な行動をもっともよく保証し得るかについてのパースの助言である。真に道德的、論理的善への案内であるべき哲学的センチメンタリズムのために、われわれが頼みにする諸センチメントは利己的であってはならないのであり、「〔われわれの〕人格を普遍的宇宙の隣接部分に接合することによって、それを完全なものにする義務の一般化された概念」でなければならない(1.673)。

哲学的センチメンタリズムはハイエクの知識論からしても可能である。「社会における知識の利用」についてハイエクは次のように述べている。

今日では、科学的知識があらゆる知識の全体ではないなどと言い出すのは、ほとんど異端である。しかし、すこし反省すればわかるように、ひじょうに重要であるが、一般的法則の知識という意味では到底科学的とは言えない、組織されない膨大な知識、すなわち時と場所のそれぞれ特殊な状況についての知識が存在することは、疑いの余地なく明らかである⁽¹¹⁾。

人をしてその共同体の諸理想と一致するように行動することを可能ならしめる諸信念(フィーリングの諸習慣)に導くフィーリングはひたすらに善いと判断され得るならば、そのような諸理想と一致する行動は確実に道德的に善いの

であり、そして、実践的事柄においてセンチメントに至高性を認める決定は善い論理である。理論理性と実践理性の区別を認めないパスはそう考えた。

2. 深淵

ボードレールのパスカルをめぐる詩 (Le Gouffre [深淵]) からニーチェに至るまで、パスカルはしばしば絶望的信仰者として誤り伝えられた。たとえばボードレールは次のようにうたった。

パスカルはつき纏って離れない彼の深淵を持っていた。

——悲しいかな、一切は深淵だ、——行為も、欲望も、夢も、

また言葉も！　そして鳥肌立った僕の毛穴の上を

千度も、「恐怖」の風が吹き過ぎて行く思いがした⁽¹²⁾。

Nichts ist ohne Grundという充足理由律を、形而上学的な意味で読むと「何ものも根拠なしには存在しない」となるが、ハイデガー的な意味で読むと「無は根拠なしに存在する」となる。すなわち、根拠づけを拒むものが深淵 (Abgrund) である⁽¹³⁾。果たして、「人間は深淵のかけっぶちで、不安げにおしゃべりをしながら群れ集まることでその文化を築き上げる」⁽¹⁴⁾しかありようがない存在なのだろうか。ボードレールによって誤解されたパスカル自身の声を聞いてみよう。

こうして彼が到達できる最後の対象を、今われわれの論議の対象としよう。彼はおそらく、これこそ自然のなかの最も小さなものであると考えるであろう。私はそのなかに新しい深淵を彼に見せようと思う。・・・

なぜなら、そもそも自然のなかにおける人間というものは、いったい何なのだろう。無限に対しては虚無であり、虚無に対してはすべてであり、無とすべてとの中間である。両極端を理解することから無限に遠く離れており、事物の究極もその原理も彼に対して立ち入りがたい秘密のなかに固く隠されており、彼は自分がそこから引き出されてきた虚無をも、彼がそのなかへ呑み込まれている無限をも等しく見るができないのである⁽¹⁵⁾。

「万の事も、始め・終りこそをかしけれ」⁽¹⁶⁾と運ばは上々の首尾であるが、しかし、物事の終わりと始めとは人間にとってはどうしようもなく、底知れぬ神秘のなかに隠されている。そこでパスカルは賭をするのである。

神があるということは不可解であり、神がないということも不可解である。魂が身体とともにあるということも、われわれが魂を持たないということも。世界が創造されたということも、世界が創造されないということも、等々。原罪があるということも、原罪がないということも⁽¹⁷⁾。

理性はここでは何も決定できない。そこには、われわれを隔てる無限の混沌がある。この無限の距離の果てで賭が行なわれ、表が出るか裏が出るのだ。君はどちらに賭けるのだ。理性によっては、君はどちら側にもできない。理性によっては、二つのうちのどちらを退けることもできない⁽¹⁸⁾。

だが賭けなければならない。それは任意的なものではない。君はもう船に乗り込んでしまっているのだ⁽¹⁹⁾。

アイルランドの文芸批評家アーランド・アッシャーはかつて『恐怖の旅』⁽²⁰⁾と題する書物で、実存主義哲学者の人間観を三分して見せたことがある。それは、「神の前におののくもの」「The Shudder before God」（キルケゴール）、「死の前におののくもの」（ハイデガー）、「他者の前におののくもの」（サルトル）の三分類である。アーランド・アッシャーのひそみに倣ったわけではないが、サムエル・B.サウスウェルはニーチェ、ケネス・パーク、ハイデガーの思想の共通点を17箇条も挙げたが⁽²¹⁾、そのなかでとりわけ注目に値するのは次の二つである。「あらゆる人間の思想と知覚は必然的に解釈（解釈学）である」、「解釈された世界の奥底にそれと対照する真の世界は存在しない。存在するのは一つの〈深淵〉のみ（ハイデガーとパークの二人の思想の展開が要請するのは、結局のところこの深淵の有資格化ということである）」。たとえばハイデガーは言う。「世界の夜〔神の不在〕の時代には、世界の深淵が経験され耐えられねばならない。しかしそのためには、この深淵に到達するような人々が必要なのである」⁽²²⁾。

すでに述べたように、「人間は深淵のがけっぶちで、不安げにおしゃべりをしながら群れ集まることでその文化を築き上げる」⁽²³⁾だけの存在なのだろうか。しかし、メルロ＝ポンティはかえって「深淵への回帰」を呼びかけるのである。「デカルトが恩寵から由来する光と考えたものは、メルロ＝ポンティにとっては〈暗さのなかの起源にとどまる光〉であり、神の知性と意志が区別されない深淵は、また人間の肉の深淵でもある」⁽²⁴⁾。それは、「σιγήすなわち〈深淵〉の耳に崇拜の言葉を使い果たすことへの、勧誘」⁽²⁵⁾である。ハーマン・メルヴィルが沈黙（すなわち深淵）について次のように述べる時、それは同趣旨である。

《沈黙》は、宇宙を押しなべて神に帰一させる^{きよめ}聖別の式だ。《沈黙》とは、《いと高き司教》その人の手が、不可視のうちに世界の上に措かれることだ。《沈黙》は、全自然のうちでも、最も^{そこの}害うことなきものであると同時に、最も恐るべきものだ。それは《運命の予備軍》を表わすもの。《沈黙》こそは「われらが神の唯一の声」だ⁽²⁶⁾。

ヘルダーリンの次の詩句も同趣旨である。

さわれ われはおん身ら〔神々〕を
なべての^{ひと}人間よりも親しく知りぬ
エーテルの^{しずけさ}静寂をこそ解しつれ
人間の言の葉の いかに^{うつろ}空洞に響きけん⁽²⁷⁾

3. 生活の作法 (usage de la vie) と生活世界

ところがトマス・ネーゲルは人生の無意味さについて次のように述べている。

カミュは『シシュポスの神話』において、人生が無意味になるのは、世界が意味を求めるわれわれの要求に応えてくれないからだ、と主張している。だとすれば、世界が別様でありさえすれば、その要求が満たされることもありうることになる。しかし、そうでないことははっきりしている。（その中にわれわれがいる）どのような世界を想定してみても、そこに静める

ことのできない疑いが生起してこないとは考えられない。すなわち、人生の無意味さは、われわれの期待が世界と衝突することから生じるのではなく、自分自身の内部での衝突から生じるのである⁽²⁸⁾。

カミュ自身は次のように述べている。

この世界はそれ自体としては人間の理性を超えている、——この世界について言えるのはこれだけだ。不条理という言葉のあてはまるのは、この世界が理性では割り切れず、しかも人間の奥底には明晰を求める死物狂いの願望が激しく鳴りひびいていて、この両者がともに相対峙したままである状態についてなのだ。不条理は人間と世界と、この両者から発するものなのだ。いまのところ、この両者を結ぶ唯一の絆、不条理とはそれである⁽²⁹⁾。

しかしメルロ＝ポンティが世界の不条理ならぬ生活の作法（生の行使あるいは生の遂行）において見出したのは深淵としての神であり、次のように述べられる。

〈思考〉なるものは、実は、「生の行使」の標識なのであり、心身合一の旗印、しかもそれらを〈思考〉とはみなさないという条件のもとでのみ正統な旗印なのである。それは、われわれに〈考える〉べく課せられたわけではない〈実存の或る次元〉——つまり実存する人間や実存する世界——の標識なのである。だが、そうは言っても、この実存の次元は、われわれがもっている存在（Être）の地図の上で未知の国をかたち作っているわけでもなければ、また、われわれの思考の射程を制限するものでもない。というのは、この実存の次元は、われわれ自身の思考と同様或る真理（Vérité）に支えられており、その〔実存の次元の〕昏さも、われわれの〔思考の〕明るさと同じくその真理にもとづくものだからである。デカルトのうちに〈奥行〉の形而上学らしいものを見出そうと思うならば、そこまで進んでみなければならぬのである。けだし、デカルトのもとで、われわれはこの真理の誕生に立ち合うわけではないし、神の存在はわれわれにとって深淵なのだから……⁽³⁰⁾。

心身の区別と心身の合一の二元性は、実存の次元の暗さも思考の明るさも基礎づける或る真理（生活の作法）において調停せられる。すなわち、それらの究極的意義に関してなんらかの決着をつけることなく、方法的には身体に優先権が与えられるべきである。なぜなら、生の遂行にあっては身体のパラメータが、より豊かな、より明瞭な、より捉えやすい現象であるからである。われわれはもっぱらコギトであるばかりでなく身体でもあり、われわれがすでに組み込まれて在る共同体とともに、身体的実存のレベルにおいて世界に共属している。それゆえ生活の作法ないし生の遂行は生活世界に還帰する。そして、生活世界とは、すべての客観主義すなわち「科学の世界」のアンチテーゼである。

フッサールによれば「生活世界は根源的な明証性の領域」⁽³¹⁾であるが、しかし、生活世界におけるすべての事物は主観的で相対的であることを事実上まぬかれない。なぜならば、いったん学的思考に沈潜することをやめれば、研究者といえども所詮人間であって、つねに眼前にある生活世界の要素として存在しているのであるから、「学」を担う研究者が主観的・相対的な生活世界へはいりこめば、「学」もまた主観的・相対的にならざるを得ないであろうからである。すなわち、「具体的な生活世界は、〈学的に真の〉世界に対してはそれを基礎づける基盤であるが、それと同時に、生活世界独自の普遍的具體相においては学を包括する」⁽³²⁾。この「〈客観的に真の世界〉と〈生活世界〉との逆説的な相互依存関係は、両者の存在様式を謎めいたものになっている」⁽³³⁾が、フッサールはこの謎を解くために新しい意味での学問性に向かう。それは、「けっして数学的な学問性でもなければ、また歴史的な意味での論理的な学問性でもない」⁽³⁴⁾。すなわちフッサールは、「結局のところ、生きた内的生命と外的表出のすべての問題が解決されるにいたる場所は、そのきわめて深い世界問題群をともなった、われわれの人間存在とこの人間存在に固有な意識生活なのではなからうか」⁽³⁵⁾と問い、「生活世界のアプリオリ」を説く⁽³⁶⁾。すなわち、「生活世界は、いかに変移しました訂正されようとも、それは本質法則的な類型を固守している。そしてこの類型によって、あらゆる生活や、さらには生活世

界をその〈基盤〉とするあらゆる学問が拘束されている。こうして生活世界は、純粋な明証性から汲みとられるはずの存在論をももっている」⁽³⁷⁾と。

4. 生活世界のアприオリ、あるいは暗黙知（ポラニー）と自然法

フッサールにあってはあらゆるものが主観との相関関係において捉えられ、吟味される。「わたしにとっても、またおよそ考えられうるいかなる主観にとっても、現実存在するものとして妥当しているすべての存在者は、主観と相関的であり、本質必然性において主観の体系的多様性の指標である」⁽³⁸⁾。フッサールにとっては、現象学は究極的にはそれ自身のなかに基礎をもつ学でなければならない。「哲学は、認識者の認識性能に対する例外のない最高にして最終の自覚、自己理解、自己責任に基づいた認識をめざすべきである」⁽³⁹⁾。

フッサールの言う意味で哲学がもっとも徹底した自己自覚であるならば、後期フッサールの「生活世界」、メルロ＝ポンティの「生きられる世界」、ヴィトゲンシュタインの「生活の形式」、西田幾多郎の「場所的世界」は、人間がそこにおいて生きる「生」の具体的「場」（*χώρα*）のアприオリな自覚のことだと言えるであろう。そして人間の身体は膨大な数のおりたたまれた膜（襞）すなわち「場」の集成である。リチャード・ドーキンスは次のように言う。

私たちが形づくる細胞の数々。細胞は液体をつめこんだ単なる袋ではない。細胞の中には形ある装置がつめこまれており、そのまわりには精妙におりたたまれた膜からなる迷路が広がっているのだ。ヒトの身体はおよそ100兆個もの細胞からなり、その中にいりくんだ膜の総面積は200エーカー [809,372平方メートル] にもなる⁽⁴⁰⁾。

われわれが現に生きている現在知られざる未来の発端である。ドーキンスは言う。

現在とは過去から未来に向けて移動するものと私には感じられる。・・・
ちょうど現在とは小さなスポットライトのごときもので、時間という非常に長い定規の上を1ミリずつ刻々と移動していると感じるのである。その

スポットライトが通り過ぎた部分は闇に沈む。すなわち死せる過去の暗闇となる。スポットライトが進む前方にも闇が広がる。未知の未来である。

今このとき、スポットライトが照し出している現在・・・⁽⁴¹⁾。

言うまでもないことだが、われわれ人間はわずかしかなることができない。すでにふれたように（1.いつかたへ）、ポラニーが「人間の知識についてあらためて考えなおして見よう。人間の知識について再考するときの私の出発点は、我々は語ることができるより多くのことを知ることができる、という事実である」⁽⁴²⁾と言うとき、その事実とはいわゆる「暗黙知」（tacit knowledge）のことである。若くして物理化学の領域で優れた業績をあげ、のちに科学哲学に転じて科学の認識論や科学の社会学に関して非言語的知識の重要性を説いた、20世紀後半におけるユニークな科学思想家として知られるポラニー（1891 - 1976）の暗黙知の考え方を次にみてみよう。

「われわれが真理を知るのは、推理によるだけでなく、また心情によってである。われわれが第一原理を知るのは、後者によるのである」⁽⁴³⁾とパスカルは言ったが、ポラニーにとって科学的認識とは、客観的で普遍的な、その意味で超個人的な認識ではなくて、実に「個人的認識」であった。ポラニーの言う「個人的」とは「端的に主観的」という意味ではなく、探求者の主体的関心や営為とのかかわりを意味している。事実そのものに基づく客観性なるものはなく、あるのは真摯な主体的探求に基づく客観性である。その意味で、「〈物自体〉は、〈意味自体〉、〈意義自体〉と同様に背理である。いかなる〈事実の内容自体〉もなく、或る事実の内容があり得るためには一つの意味がつねにまず入れられていなければならない」⁽⁴⁴⁾とニーチェが言ったのは正しいのである。

ポラニーによれば、暗黙知は二種類の感知、一点収束的感知（focal awareness）と全体従属的感知（subsidiary awareness）とから成り立っている。暗黙知は明示知（explicit knowledge）と対立するが、両者は截然とは分けられない。暗黙知は単独で保有され得るのに、明示知は暗黙的に理解され適用された存在を頼みにしなければならない。このゆえに、あらゆる知識は暗黙的で

あるか、暗黙知に根差しているかのいずれかである。完全な明示知は考えられない⁽⁴⁵⁾。ポラニーは次のように言う。

もしすべての知識が明示的なら、つまり明らかに述べることができるのなら、我々が問題を知ることとはありえず、あるいはその答をさがすことなどありえないことが〔プラトンの〕『メノン』によって明白に示されている……。したがってまた、それにもかかわらずもし問題が存在し、さらにそれを解くことによって発見をすることができるならば、それは、語ることができないことがら、しかも重要なことがらを、我々は知ることができるからにほかならない。このことも『メノン』によって示されている。

『メノン』のパラドックスを解決することができるのは、一種の暗黙知である⁽⁴⁶⁾。ポラニーは「知ること」(knowing)を次のように定義する。

わたしは知ること、知られる諸事物を能動的に包括的に理解すること (active comprehension)、技能を必要とする活動だとみなす。技能的に知る、そして行なうということは、一組の諸細目を、手掛かりあるいは道具として、実践的であれ理論的であれ技能的な達成の具体化に従属させることによって遂行される。そのときわれわれは、われわれが達成する首尾一貫した実体についてのわれわれの「一点収束的感知」の範囲内でこれらの諸細目を「全体従属的に感知する」ようになると言ってよいであろう⁽⁴⁷⁾。

ポラニーによれば包括的理解は恣意的な行為でも受動的な経験でもなく、普遍的な妥当性を要求する責任ある行為である。個人的知識とは知的な自己投入 (intellectual commitment) のことであり、本来的に冒険的である。誤りであり得る判断だけがこの種の客観的知識を伝達する。あらゆる判断はその人自身の個人的な自己投入であり、みずからそのことを要求し、それ以外のことを要求するものではない。科学とは「われわれが自己投入されている諸信念の体系」⁽⁴⁸⁾である。

ポラニーは次のようにまとめる。

われわれが——暗黙的であれ分節的であれ——ものを考える場合のすべてにおいて、われわれは次の二つの能力に連帯して信頼を置いている。すなわち、(1)現実に基づいて、新しい諸経験を同化するわれわれの概念的枠組の力、(2)この枠組を、その応用の結果その現実に対する支配を増大させるかも知れないという応用行為自体において適合させるというわれわれの力量、の二つである。いまやこのことを自己投入の観点において見ることができる。われわれの自己投入行為を促す知的な冒険的試みは、自己投入状態の範囲内で、自己投入行為によって獲得された知識の明記不能な含意をとりあつかう自己投入自身の機略縦横を信頼することにおいて、その動的性格を維持している。この自己信頼のなかに、変化する世界に直面しても冷静でいるためのわれわれの究極的力が存在する。その力が、前例のない諸状況を次から次へとわれわれに提示する宇宙のなかでわれわれをくつろがせてくれるのであり、われわれが受け入れた知識を再解釈することによって新規なものに対してわれわれを応答させるもろもろの機会にまさに際会した折に、われわれに最善の人生を享受させてくれさえするのである⁽⁴⁹⁾。

ポラニー自身は自然法を論じてはいないが、「不断に発見され拡大されるもの」というポラニーの現実観が、より高次の法の理解に貢献する」⁽⁵⁰⁾とリチャード・ゲルウィックは次のように述べている。「人間は、普遍的意図をもって、道徳的および知的情熱に動かされて無尽蔵の現実に向かうものだと主張することにより、また、判断とは、裁判の判決も含めて、細目を統合して部分よりも大きな包括的特性にまとめ上げることだということを示すことにより、ポラニーは、自然法の新たな把握に道を拓いているのである。この新たな自然法概念に含まれるのは、明示的かつ永遠の規則の観念というよりは、超越的な諸目標および諸価値に関わる『状況感覚 (situation sense)』であろう」⁽⁵¹⁾。

この状況感覚は、ポラニーの主著『個人的知識』の序言の末尾の行文から明

瞭に見てとることができる。

本書のいたるところでわたしはこの状況をはっきりさせようと試みてきた。わたしが示したのは、知るという行為のすべてにおいて、何が知られつつあるかを知りつつある個人の情熱が一助となっているということ、そしてこの共同作用は彼の知識の単なる不完全ではなく死活にかかわる構成要素であるということである。そしてこの中心的事実のまわりにわたしは、わたしが心から信奉できる、そして受け入れ可能な他の選択肢を見出すことができない相関的信念体系を構築しようと試みたのである。しかし、つまるところこれらの確信を支えるものはわたし自身への忠誠なのであり、そしてそれらの確信が読者の注目を要求できるのはこれだけの保証に依拠してのことにすぎないのである⁽⁵²⁾。

ポラニーが言おうとするのは「そのように知ることは、隠れた実在 (reality) との接触を確立するという意味でまったく客観的である」ということである。すなわち「この接触は、まだ知られていない（そしておそらくは想像も及ばない）真なるもろもろの含意 (implications) の不確定の領域を予想するための条件と定義される。この個人的なものと客観的なものとの融合を個人的知識と記述するのは道理にかなっていると思われる」のである⁽⁵³⁾。

暗黙知における自然法論の可能性は否定できないように思われる。最後にハイエクとの関連（ハイエク社会理論の中心概念「自生的秩序」“spontaneous order”はポラニーの著書『自由の論理』1951に由来している）で考えてみたい。

5. 「抽象的なものの優位」（ハイエク）と自然法

すでにみたようにポラニーの暗黙知は一点収束的感知と全体従属的感知とから成っている。前者（一点に集中する感知，一点集中的覚知，焦点を結ぶ感知，焦点的意識とも訳される）は、個々の細目に、全体の諸部分としてではなく、それ自体として注目を向ける感知であり、後者（補助的感知，補完的覚知，副

次の感知、従属的意識とも訳される)は、始めは注目が個々の細目を越えてそれらが寄与している全体へと向けられるが、次にはこの注目を向けられた全体によって個々の細目を注目するようになる感知である。

一点収束的感知は、たとえば言えばスポットライトの感知であり、微分的である。これに対して全体従属的感知は積分的である。暗黙知は不定積分的感知であると言えるかも知れない。このようなたとえが可能であればなおのこと、暗黙知における自然法論の可能性は強まるように思われる。

フリードリヒ・アウグスト・フォン・ハイエク (Friedrich August von Hayek, 1899 - 1992) は1974年にノーベル経済学賞を受けているのも手伝って一般には経済学者として知られているが、彼の研究分野は社会学、政治学、法学、心理学など多方面にわたっており、ここでは、とりわけ彼の論文集 *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, 1978に所収の *The Primacy of the Abstract* (pp.35 - 49.) に現われる法哲学者としてのハイエクの思想をみることにする。

論文「抽象的なものの優位」(1968年のアルプバッハ・シンポジウム「還元主義を越えて」におけるハイエクの報告のリプリント)について、ハイエク自身は「若干の生焼けの諸観念を提示する」⁽⁵⁴⁾ものだと謙遜しているが、その内実は「彼が実にその長い厳しい思索の過程で、最後に到達した地点を示したもの」⁽⁵⁵⁾である。ハイエクの法理論は彼の知識理論と切り離すことができないが、それを念頭において若干の考察を進めたい。

ハイエクの知識理論は彼の社会哲学、ひいては人間論の基礎である。ハイエクによれば、人間の社会は特定の意図や計画に基づいて創造されたのではなく、おのずと生成してきたものである。社会制度・言語・慣習・法などの諸ルールは、効率的なルール(すなわち存続の可能性を増大させるルール)を採用した集団が、そうしなかった集団に結局は取って代わるという非計画的な過程に従ってしだいに展開してきた。われわれ人間は外界を一連の孤立した事実としてではなく、一連の秩序すなわち諸事象の分類体系一般として知る。特殊な秩序で

ある人間の精神もこのような展開過程で生成（進化）してきたのであり、人間の持つさまざまな制度がいまだかつて最高度に成功裡に計画実現されたことがないのはそのことの証明である。精神は事物ではなく関係（プログラム）から成っているという意味で抽象的である。ハリエクは「抽象的なものの優位（先行）」ということについて次の主張から考察を始める（カッコ内の数字は論文収録書のページ数）。

「われわれが相対的に具体的で優位するとみなしている意識的経験のすべてどこか、とりわけ感覚sensationsや知覚perceptionsや表象imagesのすべては、多くの点でそれらの重要性に従って知覚された諸事象の多くの分類classificationsの重ね合わせの産物である。これらの分類は、それらが同時に起こるために解きほぐすのがわれわれには困難あるいは不可能であるが、それにもかかわらず、これらの抽象的要素に基づいて作り上げられているより豊かな経験の構成要素である」（36）。このように主張するのは、主張の真なることを論じるのではなく、もし真であるならばその意義は何であるかを問うためであるとハリエクは問題提起して、抽象的なものの「優位性」の説明にとりかかる。

ハリエクは抽象的なものの優位性には「抽象的パタン知覚から特称的な事物の知覚へという進化運動」も含まれてはいるが、しかし物の順序として「第一に、遺伝的順序を意味するものではない」ことに注意を促す。彼が主として関心をもっている優位性は因果的優位性であり、それは「精神的現象の説明においてまず登場し、ついでその他のものを説明するのに用いられることが可能なものに関連している」と次のように述べられる。「われわれの意識的経験において、あるいは内省的には具体的なまろまろの特称命題〔細目、個物〕particularsが中心的位置を占めており、まろまろの抽象作用abstractionsはそれらの特称命題から引き出されているように見えることをわたしは否定しようとは思わない。しかし、この主観的経験は、わたしが関心をもっている誤りの、これら具体的なまろまろの特称命題は精神が特称的なまろまろの感覚や知覚や表象を経験できるがために所有しなければならないまろまろの抽象概念の産物

であることをわれわれが承認するのをさまたげる見掛けの、源であるように思われる」(36-37)。

実際に、われわれが感知awareしているすべては、具体的なもろもろの特称命題〔細目、個物〕であるとしても、そのことは「われわれがそれらを感知していることを〔精神から〕排除するものではない」とハイエクはその理由を次のように述べる。「精神は、その精神のなかにわれわれは発見できるが、しかし、われわれがもろもろの抽象概念が引き出されると信じているもろもろの特称命題をわれわれが知覚できる以前に精神が所有していたのでなければならない抽象的なもろもろの規則に従って機能することができるからである」(37)。ハイエクの主張するところをつづめて言えば、精神はもろもろの特称命題を知覚できるためには抽象的な諸機能を遂行できなければならないということであり、そしてこの能力はわれわれがもろもろの特称命題の意識的感知について云々できるずっと以前から現われているということである。すなわち、「全体として、もろもろの特称命題にそれらの固有の場所を与える秩序を支配する抽象的諸関係からわれわれは出発しなければならない」(37)とハイエクは言うわけである

外部世界をわれわれがどのように説明するかではなく、この説明がわれわれの行動をどのように支配するのか、どのように特称的諸行動がとられるべき行動のそれぞれの属性に関するさまざまな指図の重ね合わせによって決定されるのか、次いでどのような意味で出来事の知覚が特称的なもろもろの刺激の、あるいは一定の特徴を保有する反応が対応する抽象的類をなしている諸要素としての刺激の集団の、包摂とみなされ得るのが考察される。ハイエクは言う。「もっとも便利な出発点は、特称的な反応によってではなく、一定の種類の反応によって、一定の類をなしている刺激に生命体が反応するように向かわせる傾向性disposition (あるいは〈性向〉‘set’, 傾向propensity, 状態state) という概念である。この関係で示すつものものは、わたしが抽象作用abstractionと呼んできたものが或る範囲の諸行動に向かう第一順位の傾向性であるという

ことであり、われわれの感覚と知覚にあるとするさまざまな〈特性〉は感覚と知覚が惹き起こすこれらの傾向性であるということ、そして特称的に体験された出来事の特化と特称的に体験された出来事に対する特称的な反応の特化の二つともが、特称的な刺激と特称的な行動との結合において生ずるいろいろな種類の行動に対する多くのそのような傾向性の重ね合わせの結果であるということである」(40)。

「傾向性は厳格に言えば、特称的な行動へ向けられてはおらず、或る性質を保有する行動へ向けられており、特称的な行動のさまざまな属性を決定するのはそのような多くの傾向性の競合的效果であるだろう」、すなわち、「作用する傾向性はパタンの抽象的意味においてのみ諸運動の特称的なパタンに向けられており、運動の実行は、その時点で現存している多くのその他の傾向性の合目的効果によって考慮された状況に適合する多くの異なった可能な具体的諸形式の一つを取るであろう」(40)とハイエクは、獲物の頸にとびかかるライオンを例に挙げて、ライオンの特称的なもろもろの運動は、とびかかる傾向性とともにある諸傾向性として現存しているものすべての適合状態が考慮にいれられての結果であるが、これらの諸傾向性は特称的な行動ではなく、すべての行動の諸属性に言及していたのであると説明する。

以上のことからハイエクは、「生命体が保有する外部世界についての〈知識〉のすべては刺激が惹き起こすことになる行動パタンのなかにあるということ、とりわけ人間の精神との関連では、われわれが知識と呼んでいるものは本来的には、刺激のもろもろの同等や差異やさまざまな組み合わせの存在を示している諸規則によって力添えを受け、変容を受ける行動の諸規則のなかにある」(41)と述べ、次のように結論づけるのである。「生命体の本来的特徴は、その特称的なもろもろの運動の諸性質を決定する諸規則によってその諸行動を支配する能力であるということ、すなわちこの意味で、その諸行動は生命体が意識的な精神的過程を経験するずっと以前から抽象的カテゴリーによって支配されていなければならないということ、そしてわれわれが精神と呼んでいるものは

本質的には、特称的な諸行動を共同して決定しているそのような諸規則のシステムであるということである。行動の領分においてわたしが〈抽象的なものの優位〉と呼んできているものは、一定の性質を保有している一種の行動に対する諸傾向性がまず現われ、ついで特称的な行動が多くのそのような傾向性の重ね合わせによって決定されるということを端的に意味しようとしているのである」(42)。

ここで注意しなければならないのは、「行動の諸パタンは精神によって作り上げられるのではなくて、行動の諸規則のシステムが、われわれが精神によって外部世界の説明だとみなすものの基礎をなしているもののうえに作り上げられるのは、異なった行動の諸パタンを生み出しているメカニズムのなかの一つの選択によっているのだということ」(42-43)である。ハイエクの考え方は、「われわれは特称的な諸経験から一般化を論理的に引き出すことはできないというのではなく、一般化の能力が最初に現われ、ついで仮説が吟味され、行動に対する指針としての仮説の効果に従って仮説が確定されたり論駁されたりする」。すなわち、「生命体が、そのうちのいくつかは確定されて種の保存に対する伝導力として維持されるきわめて多くの行動パタンをもてあそぶ時、適切なもろもろの傾向性を生み出す神経システムのそれに対応する構造がはじめて経験的に現われ、ついで維持か放棄かのいずれかがなされるであろう」(43)というものである。

ハイエクによれば傾向性とは、刺激あるいは刺激の組み合わせがそれらによって分類される諸反応を構成する特称的な諸行動に一定の属性を単に課するにすぎないという意味で抽象的である行動の諸規則の優位性のことである。このことは認識過程においても有意義である。精神とはその機能を支配する抽象的な諸規則のシステムから成り立っている諸関係の構造を変更する何ものかであるならば、すなわち、われわれが精神と呼んでいるものはそのようなそれぞれの諸規則の組み合わせによっておのおのの行動を決定する行動の抽象的諸規則の一つのシステムであるならば、これは次のことを含意するとハイエクは言う。

「われわれがそこに生きており、われわれの精神による網羅的分析を寄せつけない感覚世界の豊かさは、精神がもろもろの抽象作用abstractionsをひきだす出発点ではなくて、精神が特称的なもののその豊かさを経験することを可能にするために持たなければならない大範囲にわたるもろもろの抽象作用の産物であるということである」(44)。

このことは、たとえば赤ん坊や動物は何かを見ているのは事実であるが、それは秩序づけられていないという事実によって証明されるとハイエクは次のように述べる。「赤ん坊と動物はまちがいにわれわれが生きているのと同じ感覚世界に生きてはいない。だが、そうであるのは、彼らの〈感覚与件〉は同じであるけれども、われわれがしてきたのと同じように多くの抽象作用をそれら感覚与件から引き出すことができていないからではなくて、彼らが所有している秩序づけるもろもろの関係の網があまりにも貧弱であるから——彼らが彼らのもろもろの印象を包摂できる抽象的類があまりにも数少ないことが、彼らに備わっていると思われる基本的なもろもろの感覚が保有するもろもろの特性をいやがうえにも豊かではなくするからである」(44)。

「何らかの意味で意識的経験は、精神的なもろもろの出来事の位階における最高のレベルを構成するということ、そして意識されないものはそのレベルにいまだのぼっていないがゆえに下意識にとどまるということが一般に当たりまえと受けとられている。刺激がそれらをとおしてもろもろの行動をひきおこす多くの神経過程は、中枢神経システムの文字どおりあまりに低レベルで進行するので意識にのぼらないということは言うまでもなく疑いがない」とハイエクは言う。しかし、「このことは、明瞭な意識的経験が対応することのない行動を決定している神経的出来事のすべてがこの意味で下意識的であると仮定することを正当化するものではない」とハイエクは、「われわれが感知していない抽象的諸規則がわれわれが意識的に経験する感覚的（およびその他の）〈諸決定〉を決定しているというわたしの考え方が正しい」とするならば、それは次のことを含意していると言う。すなわち、「これは、われわれの精神に

生ずるものの多くをわれわれが感知していないのは、そのものがあまりに低レベルで進行するからではなく、あまりに高レベルで進行するからだということの意味するだろう。そのような諸過程は、意識的諸過程に現われることなしに意識的諸過程を支配するがゆえに、〈下意識〉ではなくて〈超意識〉と呼ぶのがより適切であるように思われる。このことは、われわれが意識的に経験するものは、われわれが意識できない諸過程の一部、すなわち結果にすぎない、なぜなら、一つの特称的出来事を一つの意識的出来事たらしめる包括的秩序における決定的場所は、まさに一つの特称的出来事的位置を指定する超構造による多重的な分類であるから、ということの意味するであろう」(45)。

われわれは、われわれの思考を支配するより高度なもろもろの抽象化のすべてを果たして認識できるかどうか、すなわち、われわれは、われわれのもろもろの感覚によって知覚する何ものかを意識するという同じ感覚において、果たして厳格に一つの抽象化を意識できるかどうかは不確定であると言うハイエクは、「われわれが抽象化と呼んでいるものはおそらく、精神の一つの機能と記述されるのがよいような、精神の一つの機能を適切なもろもろの象徴の知覚によって遂行させることはできるが、意識的経験において〈はっきりと現われる〉ことは決してないような、何ものかなのだろうか」(45)と自問し、次のように示唆するにとどめる。「いずれにせよ、われわれがもろもろの抽象化を知覚しておりそれらとコミュニケーションできるということが何らかの意味で言うことができるというこれらのもろもろの抽象化は二次的な現象であり、われわれの精神の自己省察によって、そしてわれわれが行動し思考することに対する指針としてのそれらの本来的重要性と区別されてはじめて発見されるということである」(45-46)。

ここまで考察が進んで初めてハイエクの法哲学的思考が登場する。すなわち、「他の人々の観察された行動をわれわれに理解可能なものにするものは何かという問題と、〈正義感覚〉という表現によってわれわれが意味するものは何かという問題」(46)が提起されるが、その答えは「暗黙知における自然法論の可

能性」にとって注目に値するものであり、長くなるが以下に該当文を掲げる。

これに関してわたしは、他の人々のもろもろの行動を有意義なものと認識するわれわれの能力と、われわれ自身のもろもろの行動や他人のそれらを正あるいは不正と判断する能力の二つともが、われわれはそれらの存在を感知していないし、いわんやそれらを言葉で分節する能力もないけれども、われわれのもろもろの行動を支配している高度に抽象的な諸規則をわれわれは保有していることに基づいているのでなければならないという結論に落ち着かざるをえなかった。言語理論における最近の展開は、それまで言語学者たちが言語感覚Sprachgefühl——正義感覚(Rechtsgefühl)と明らかに同種の現象である——として言及するのがつねであったこれらの抽象的諸規則をついに明示化している。古代ローマの法律家たちがしたように、もう一度法律家たちは「文法学者たち」から多くのものを多分学べるであろう。法律家たちがなおも学ばなければならない点は、「感じられるが論理的には考えられない」ことは、「感じる」という言葉が示唆するような情動の問題ではなく、それは意識的ではないけれども、情動的な諸過程よりも知的な諸過程とより多く共通する諸過程によって決定されているということである(46-47)。

ハイエクによれば、われわれの個々の目的が達成可能であるのは、暗黙知の表現型としての「高度に抽象的な諸規則をわれわれは保有している」からである。ここにおいて、「暗黙知」、ひいては「抽象的なものの優位」における自然法論の可能性がみてとれるであろう。ハイエクは、「精神的現象の産出において抽象的なものの優位性を認知することのみが、精神についてのわれわれの知識と物理的世界についてのわれわれの知識とをわれわれが統合するのを容易にし得る。科学は抽象的なもののみを扱い得るのである」(48)と言うが、次のことを付け加えるのを忘れない。「主観的に経験された精神的諸特性を物理的諸関係のネットワークにおける徹底的に画定された場所へ完全に還元することは、いま付け加えたいとわたしは思うが、われわれの精神的諸過程を支配している

抽象的諸関係のすべてを意識的に感知するようにわれわれになることは決してできないがゆえに、それは原理的にわれわれには不可能であるけれども、われわれは有限の入り組んだ〈諸原理の説明〉とわたしが呼びたいと思うもの以上のものを高望みできないとしても、これらの物理的なもろもろの力を生み出す能力内にどのような範囲のもろもろの出来事があるのかの理解を、ともかくもわれわれはめざすことができる」(48)。

ハイエクの言う自生的秩序の特徴は、次のようにまとめられよう。(1)自生的秩序はつねに複雑であるとは限らないが、人間の設計の所産ではないので、いかなる程度の複雑さにも到達することができる。(2)自生的秩序は「抽象的なものの優位」に基づく抽象的特質によってのみ定義される各要素間の抽象的關係から成る。(3)したがって、自生的秩序はすべての要素ないし要素の数が変化しない限り存続する。(4)ゆえに、自生的秩序それ自体は無目的なものである⁽⁵⁶⁾。

嶋津 格はそのハイエク研究の集大成『自生的秩序』(木鐸社、1985)において、ハイエクの法思想における「二つの合理主義と二つの自然法」(14-17)、「法——二つの秩序と二つの法」(107-196)を論じているが、ハイエクの法思想の根本にも「抽象的なものの優位」があると考えられるので、筆者がこれまで嶋津の労作『自生的秩序』に直接言及しなかった理由はそこにある。ハイエク研究の初期の頃の嶋津に、自然法の可能性を示唆するかのような次の文章がある。「各個人が自覚する、〈利害の打算〉と〈正当性の感じ(または正義感—‘sense of justice’—)〉はしばしば対立する……。個人の中にある〈言語感覚〉と客観的なものと考えられる〈文法〉の関係を想起すれば、この〈正当性の感じ〉を〈言語感覚〉の位置に置いた場合に〈文法〉の位置に来るものが考えられる。これを〈正当性(または正義)〉と呼ぶのである。……この〈感じ〉は、人間の社会的な生存に不可欠な働きをするものとして、自覚的に尊重、保護、洗練されねばならない」⁽⁵⁷⁾。

人間の行為の結果ではあるが、人間の設計の結果ではないノモス(nomos)

の法と立法者の意図的設計によるテシス (thesis) の法というハイエクの法把握においても、自生的秩序におけるノモスそのものは抽象的ルールでしかないが、葛生栄二郎は次のように述べている。「ノモスの法は多くの点で自然法的性格をもっており、内容的に見て自然法と呼ぶこともあながち不当ではないように思われる。特にハイエクが好んでヒュームの〈正義の規範は、たとえ人為的ではあっても、恣意的ではない。また、これを自然法と呼ぶ表現は不適当ではない〉という言葉を度々引用することから考えても、ハイエクは、広い意味でノモスが自然法の一類型であることを認めているのではないだろうか」⁽⁵⁸⁾。

しかし、このように考えることについては、岩井克人との対談での嶋津の疑問がある。少し長くなるが、それは次のようなものである。

『法・立法・自由』という本の最初にノモスとテシスという二つの法概念が出てきます。ノモスのほうは彼が認めている法概念なんですけど、慣習法とか裁判官法みたいなものがノモスで、それ以外はノモスではないというかたちで説明する、有名なハイエク解釈があるんです。けれどもそれはまちがっています。

あの本は途中でノモスとテシスという用語法を捨ててしまいますから、第一巻のノモスという概念は、立法を中心的に論じる第三巻ではもう言葉として残ってこないんですね。ですから、第一巻と第三巻とがどうつながっているかよくわからない。けれども結局、ああいうふうに一生懸命、ノモス、ノモスと言っているのは、立法というのは政治ではないんだと言うためなんです。政治的な意思決定とはなにか違う作業なんだと。

そこまでは話の繋がりわかります。では具体的に、何をノモスとして彼が考えているのか。法という概念が政治と区別されて出てくるという歴史的な話はよくわかるんですが、では現代の政治とは区別される立法として、どんなものを考えているのかということが非常に不明快なんですな⁽⁵⁹⁾。

ところでハイデガーは、彼が法について述べた殆ど唯一の箇所（『「ヒューマニズム」について』）で次のように言っている。

人間が、存在の真理のなかへ入り込むべく、存在へと身を開き - そこへと出で立ちながら、存在へと帰属するかぎりにおいてのみ、存在そのもののほうから、人間にとって法律と規律とならざるをえないようなもろもろの指令の割り当てが、起こってくることができる。割り当てることは、ギリシア語では、ネメイン〔割り当テルコト〕と言われる。ノモス〔割り当テラレタモノ・慣習・法律〕とは、たんに法律にすぎぬのではなく、むしろ、もっと根源的には、存在から送り届けられた定めの中に秘められている割り当てのことである。この割り当てのみが、人間を存在のなかへと定め置くことをなしうる。このような接合する定めのみが、担いかつ結びつけることをなしうる。それよりほかの仕方では、あらゆる法律は、たんに人間的理性の掬えものであるにとどまる⁽⁶⁰⁾。

そしてサンタヤーナによれば、人間の生活世界は次のようである。「理性の生活は、二つの要素——衝動と観念化する力との幸福な結婚であり、この二つがもしも全面的に離婚した場合には人間は野獣か狂人に引き下げられることであろう。理性的動物は、この二つの怪物の和合によって生まれる。彼は、幻想ではなくなったもろもろの観念と徒労ではなくなったもろもろの行動とによってできあがっている」⁽⁶¹⁾。これと照応するかのようにハイデガーも次のように言う。

無傷の健全なものと同時に、存在の開けた明るみのうちには、憤怒に燃えた悪事も出現する。憤怒に燃えた悪事の本質は、人間的行為のたんなる背徳性のうちに存するのではない。・・・無傷の健全なものと、深い激怒に駆られたものという二つのものが、存在のうちに生き生きとあり続けることができるのは、実はただ、存在そのものが争いを含んだものであるかぎりにおいてのみ、である⁽⁶²⁾。

これは、本性適合的な存在の真理に基づいてのみ、自然法は可能であるということである。そこで本稿の考察の結論を端的に言えば、いわゆる「人間原理」に基づく「抽象的なものの優位」の法的表現が自然法にほかならない⁽⁶³⁾、というのがそれである。

- (1) 新訂 徒然草(岩波文庫)第137段「立て並べつる車ども、所なく並みあつる人も、いづかたへ行きつらん」
- (2) カール・セーガン『コスモス』下(木村繁訳, 朝日文庫, 1984)101ページ。
- (3) 同書320ページ。
- (4) マーカス・チャウン『僕らは星のかげら』(糸川 洋訳, 無名舎, 2000)
- (5) デニス・オーヴァバイ『宇宙はこうして始まり こう終わりを告げる』(鳥居祥二他訳, 白揚社, 2000)14ページ。
- (6) John D.Barrow and Frank J.Tipler, The Anthropic Cosmological Principle. Clarendon Press, Oxford, 1986, p.659.
- (7) ハイエク『感覚秩序』(春秋社ハイエク全集第4巻, 1989)200-201ページ。
- (8) F.A.Hayek, New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas. Routledge & Kegan Paul, 1978, p.46-47.
- (9) マイケル・ボラニー『暗黙知の次元』(佐藤敬三訳, 紀伊國屋書店, 1980)15ページ。
- (10) パースの論文集Collected Papers of Charles Sanders Peirce, ed. Charles Hartshorne, Paul Weiss and Arthur Burks, 8vols. Cambridge, Mass.:Harvard University Press, 1931-1935, 1958からの引用は、慣例に従い、巻数とパラグラフ・ナンバーをそのまま示した。たとえば5.313は5巻の313番目のパラグラフを意味する。以下同様。
- (11) ハイエク「社会における知識の利用」『市場・知識・自由』(田中真晴・田中秀夫編訳, ミネルヴァ書房, 1986)57ページ。
- (12) 『ボードレール全集』I(福永武彦編集, 人文書院, 1963)248ページ。ちなみに、スターリン体制のもとで不遇な一生を終えたロシアの特異な作家アンドレイ・プラトノフ(1899-1951)に、12,3歳のころから書き始めた若書きの『空色の深淵』(1922)という逆説的標題の詩集がある。
- (13) マルティン・ハイデッガー『形而上学入門』(川原栄峰訳, 平凡社ライブラリー, 1994)14ページ。
- (14) Kenneth Burke, Permanence and Change, third edition. University of California Press, 1984, p.272.
- (15) パスカル『パンセ』72(前田陽一・由木 康訳, 中公文庫, 1973)。
- (16) 新訂 徒然草第137段。
- (17) パスカル『パンセ』230。
- (18) (19)『パンセ』233。
- (20) Arland Ussher, Journey through Dread, New York:The Devin-Adair Co., 1955.
- (21) Samuel B.Southwell, Kenneth Burk and Martin Heidegger - with a note against deconstructionism. University of Florida Press, Gainesville, 1987, p.4-5.
- (22) 理想社版ハイデッガー選集5『乏しき時代の詩人』(手塚富雄・高橋英夫訳, 1958)9ページ。
- (23) Burke, op.cit.,p.272.
- (24) 加國尚志『自然の現象学——メルロ＝ポンティと自然の哲学——』(晃洋書房, 2002), 83ページ。
- (25) クローデル「詩法」『世界文学大系51 クローデル／ヴァレリ』(筑摩書房, 1960), 173ページ。
- (26) メルヴィル『ピエール』(坂下 昇訳, 国書刊行会, 1981)219ページ。
- (27) 「われ未だ少年のころ」(吹田順助訳)『ヘルダーリン詩集』(小牧健夫・吹田順助訳, 角

- 川文庫, 1959) 86ページ。
- (28) トマス・ネーゲル『コウモリであるとはどのようなことか』(永井 均訳, 勁草書房, 1989) 28ページ。
- (29) カミュ『シーシュポスの神話』(清水 徹訳, 新潮文庫, 1969) 35 - 36ページ。
- (30) M.メルロ＝ポンティ『眼と精神』(滝浦静雄・木田 元訳, みすず書房, 1966) 280ページ。
- (31) E.フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』(細谷恒夫・木田 元訳, 中公文庫, 1995) 229ページ。
- (32) (33) 同書235ページ。
- (34) 同書236ページ。
- (35) 同書203 - 204ページ。
- (36) 同書246ページ以下。
- (37) 同書317ページ。
- (38) 同書302ページ。
- (39) *Husserliana* VIII, S.3.
- (40) リチャード・ドーキンス『虹の解体』(福岡伸一訳, 早川書房, 2001)25 - 26ページ。
- (41) 同書19ページ。
- (42) ポラニー『暗黙知の次元』15ページ。ところでルソーは、「考えられることよりも多くのことがしゃべれるというのは、ひじょうに大きな不都合である」と言うが(今野一雄訳『エミール』岩波文庫 [上] 95ページ), しかし, われわれが考えるよりも話して暮らしているのは事実であり, そして, 「考えるとは談論の別名である」(George Santayana, *Scepticism and Aimal Faith*, 1923, p.291.)。
- (43) パスカル『パンセ』282。
- (44) Friedrich Nietzsche Nachlaß 1885 - 1887. Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, de Gruyter, Band 12, S.140.
- (45) Michael Polanyi, *Knowing and Being*, edited by Marjorie Grene. The University of Chicago Press, 1969, p.144.
- (46) ポラニー『暗黙知の次元』42ページ。
- (47) Michael Polanyi, *Personal Knowledge*. The University of Chicago Press, 1962, vii.
- (48) *Ibid.*, p.171.
- (49) *Ibid.*, p.317.
- (50) リチャード・ゲルウィック『マイケル・ポラニーの世界』(長尾史郎訳, 多賀出版, 1982) 170ページ。
- (51) 同書171ページ。
- (52) Polanyi, *Personal Knowledge*, viii.
- (53) *Ibid.*, vii - viii.
- (54) Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, p.35.
- (55) 古賀勝次郎『ハイエクの政治経済学』(新評論, 1981), 37ページ。
- (56) Hayek, *Law, Legislation and Liberty*. vol.1 *Rules and Order*, Routledge & Kegan Paul, 1973, p.38 - 39.
- (57) 嶋津 格「F.A.ハイエクの法理論に関する一試論」『法哲学年報 1979 日本の法哲学Ⅱ』(有斐閣, 1980), 197ページ。
- (58) 葛生栄二郎「自然法とノモス」『自然法の復権』(創文社, 1989), 93ページ。

- (59) 『現代思想』vol.19 - 12 (青土社, 1991), 38ページ。
- (60) マルティン・ハイデッガー『「ヒューマニズム」について』(渡邊二郎訳, ちくま学芸文庫, 1997) 136 - 137ページ。
- (61) George Santayana, Reason in Common Sense, 1905, Dover edition 1980, p.6.
- (62) ハイデッガー『「ヒューマニズム」について』131ページ。
- (63) このような考え方については, 「法律家や法学者が実定法の適切な解釈や運用のためには何らかの『高次の法』による補完的機能が不可欠であることを認め, そのような機能を果たしている暗黙の規範体系を, それが何であるかを徹底的に探求しないまま『自然法』と名付けることがある」が, しかし『「神なき自然法」という概念においては, 『自然法』という概念が可知的ないし有意味であるために不可欠な前提——神の存在——が否定されており, したがって概念として欠陥的である」と批判される(稲垣良典「自然法と神——近代的『自然』概念の批判的考察——」[自然法研究会『自然法と宗教Ⅱ』創文社, 2001所収] 120, 119ページ)。しかし, 超越的創造神を前提としない仏教的立場からは「概念として欠陥的である」とは言えないであろう。

後記 このたび桂木健次先生が定年退官を迎えられることになりました。桂木先生と筆者は, 1980年6月に筆者が富山大学教養部に赴任して以来の同僚教官でした(1993年4月にともども経済学部配置換え)。謙虚な人柄の桂木先生のたっのご希望で本号は記念号の体裁をとってありませんが, 実質的には桂木先生の退官記念号であります。たまたま若干年長のゆえ先に定年退官した筆者が桂木先生を送ると言うのは珍妙ですが, 教養部時代からの長年に亙る御厚誼を感謝するとともに, 桂木先生の学問世界のさらなる進展を期待してやみません。

Out of Sight, Into Mind.